وأخيراً فإن الكندي يرى أن الفلاسفة الحكماء يسعون إلى معرفة الحق الأول ، وبذلك فإنهم يطلبون الثبات لا التغير ، لأن التغير مرتبط بالدنيا ، وهم يطلبون الآخرة ، وبذلك يكون الفلاسفة قد تجاوزوا اللذات الدنيوية والشهوات الحسية إلى المعقولات الثابتة، وإذا ظفروا بهذه المعقولات وتلك الحقائق العليا فإنها تصبح لهم ملكا حقيقيا لا يخشون فقدانه أو ضياعه .

كل ما سبق من الكندي إنما هو بشأن البحث الروحاني ، فهل معنى ذلك أنه ينكر البحث الجسماني ، حقيقة هو لا ينكره ، بل يعترف به ويستدل عليه بالشرع ، ويجعل طريق اثباته هو الشرع ، وليس للعقل مجال في ذلك ، غاية ما في الأمر أن الكندي لا يسوى بين البحث الروحاني وما يلزمه من سعادة أو شقاوة روحية ، وبين البعث الجسماني وما يتبعه من سعادة أو شقاوة حسية ، فالأول هـــو طلب وبغية العلماء والحكماء والفلاسفة وطريق اثباته هو العقل ، والثاني طريق معرفته واثباته الشرع وهو بغية العامة من الناس لأنهم يتعلقون ويحرصون على اللذات المادية المحسوسة .

نكتفي بهذا القدر بالنسبة لفيلسوف العرب الكندي ، وننتقل الى المعلم الثاني الفارابي لنتعرف على رأيه في هذا الموضوع .

الفارابي يرى أن الإنسان مكون من جزأين ، أولهما :

مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، متجزىء ، منقسم .

وثانيهما : مباين للأول في كل هذا ، غير مشارك له في حقيقة ذاته ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم .

(أنت مركب من جوهرين : أحدهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر متحرك ، ساكن ، متحيز ، منقسم ، والثاني : مباين للأول في هذه الصفات ،

غير مشارك له فى حقيقة الذات ، يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الأمر ومن عالم الخلق ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك)(١) .

وبذلك يكون الإنسان قد جمع بين عالمين ،عالم الأمر وهو الروح ،وعالم الخلق وهو البدن .

ويبتنى على ذلك أن الروح خالدة ، لأنها من عالم الأمر، وعالم الأمر عالم أزلى ، ووجود الروح مرتبط بوجود بدنها ، ومعنى ذلك أنها حادثة بحدوث البدن ولا يلحقها الخلود ، إذن الفارابى قائل بخلود النفس مرة ، وحدوثها مرة أخرى، وجعل الأولى هى النفس العارفة .والثانية هى الجاهلة (نفس عارفة خيرة ، وهى وحدها الخالدة ، ونفس جاهلة مرتبطة بالجسم تفنى بفنائه)(٢) .

ولنا أن نفهم كلام الفارابى فى خلود النفس ، أو عدم خلودها ، أنه يقصد بالخلود النفس الكلية ، وأنها هى التى من عالم الأمر ، وهذا التقسيم انما هو خاص بالنفوس الجزئية، وعلى كل فإن الفارابى يعتبر مضطربا ومترددا فى أمر النفس وخلودها ، وإن كنا حملنا كلامه فى النفس على الخلود فاعتمادنا فى ذلك هو على وصفه للنفس بأنها من عالم الأمر وتصريحه بأنها خالدة وجعلنا هذا الخلود خاص بالنفس الكلية ، اما تقسيمه النفس بأنها خيرة وأخرى جاهلة فقد حملناه على النفوس الجزئية حتى يستقيم كلامه .

أما البدن فلا خلود له لأنه من عالم الخلق ، اذن فهو يفسد وينتهى أمره بخلوه من النفس .

---

(١) الفصوص ص ٧٠/٧٢ الفارابى

(٢) الله والعالم والإنسان ص ٢٣٥

ويذهب الفارابى إلى أن كمال النفس وسعادتها هى فى أن تصير عالماً معقولا ، أى ان تحاكى وتماثل وتتشبه بالعالم المعقول، الذى كله خير وكله عدل ، وكله حكمة ، ان كمال تلك النفس الإنسانية هو : أن تكون لديها صورة متكاملة عن العالم المعقول، وهى بحوزتها لتلك الصورة إنما تكون سعيدة سعادة حقة ، سعادة لا حد لها ولا نهاية وغاية ما تسمى اليه النفس هو إدراك البارى سبحانه وتعالى والاتصال به فكمال النفس الانسانية المطمئنة هو (عرفان الحق الأول بادراكها ، فعرفانها للحق الأول برتبة قدسية على ما يتجلى هو اللذة القصوى)(١) .

وهذا معناه ببساطة أن الفارابى كسابقه — أى الكندى — قد ركز على البعث الروحانى من خلال كلامه عن النفس وسعادتها والتى جعلها كلها سعادة عقلية روحية لا مكان ولا مجال للسعادة أو الشقاوة الحسية البدنية فيها ، إنه قد تجاهل السعادة والشقاوة الحسيين الخاصين بالبدن ، وهذا يجعلنا نقول انه لا يعترف بهذا النوع من السعادة أو الشقاوة البدنية ، لأنه أهمل تماما هذا النوع من اللذات وقصر اللذات الحقيقية على اللذات العقلية الروحية، وأوضح أن كمال النفس وسعادتها إنما هو فى العقلانيات والروحانيات وعلى ذلك فان لنا أن نقول انه ينكر البعث الجسمانى وما يلزمه من لذات أو عقاب بدنى ، وهو بذلك يكون قد خالف الكندى . حيث أن الكندى قد اعترف بالبعث الجسمانى وان كان لم يرفعه إلى مرتبة البعث الروحانى ، بل نزل به الى العامة وجعله مطلبهم وغايتهم دون الخاصة أى الحكماء الذين يطلبون الروح وما يتعلق بها .

وأخيرا فاننا نقول : إن الفارابى اداه دليله ، وقادته فلسفته وهداه عقله إلى أن السعادة الحقة واللذة القصوى لا تكون إلا للأنفس دون

---

(١) النصوص حـ ٧٣

الأجسام، ولذلك ركز كلامه على الروح ولذاتها العقلية الروحية، وأنكر المتع واللذات الحسية ، التى لا قيمة لها ولا وزن إذا ماقيست بالسعادة الروحية ، ولذلك فإن العاقل هو الذى يطلب ويقصد السعادة الروحية ، لأنها هى الغاية القصوى للنفس .

وبانتهاء الكلام عن الفارابى نكون قد وصلنا إلى الشيخ الرئيس ابن سينا صاحب النص الفلسفى الموجود فى أول هذا البحث ، والذى اعترف فيه بالمعاد بشقيه : الروحانى والجسمانى ، وجعل الشق الثانى طريق إثباته الشرع ، وتصديق خبر النبوة ، وقطع كل سبيل بين هذا البحث و بين العقل ، فالصلة بينهما معدومة .

ويبين لنا ابن سينا رأيه فى النصوص الشرعية الواردة بخصوص البعث الجسمانى ، ويرى أن أمر الشرع ينبغى (أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن : الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به : أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع ، أو يكون لها جزء وجودى : كمى أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك : يمتنع إلقاؤه إلى الجمهور .

ولو ألقى هذا على هـذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا .

ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، ثم لم يرد فى القرآن من الإشارة إلى

هذا الأمر الأعم ، شيء ، ولا أتى بصريح مايحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه فى الظاهر ، وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لاتخصيص ولا تفسير له .

أما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى ، ولكن القوم لايقبلونها ، وإذا كان الأمر فى التوحيد هكذا ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية)(١) .

ليس للبعض أن يعترض على كلام ابن سينا هذا ، والذاهب إلى أن الشريعة تخاطب الجمهور لا الخاصة بدليل أنها صورت الألوهية بما يتناسب مع مستوى العامة لا الخاصة ، ليس لهم أن يقولوا لابن سينا ، ان الآيات التى ورد فيها التشبيه ، إنما هى مصروفة عن ظاهرها بالقرائن ، بدليل أن العرب الذى نزل القرآن بلغتهم يستعملون المجاز والاستعارة والتشبيه ، ويقولون : أن ألفاظ اليد والغمام والضحك والذهاب والمجىء بالنسبة لله سبحانه وتعالى مصروفة عن ظاهرها ، بقرينة عدم جواز إسناد ظواهر هذه الألفاظ إليه سبحانه وتعالى ، لأنه مجرد قديم ليس بحادث ولا جسم ولا يجوز عليه الأين والمكان ، وليس كمثله شيء ، ولذلك فلا يقع لبس ولا التباس فى استعمال هذه الألفاظ وغيرها فى جانب الله سبحانه وتعالى ، لأن ابن سينا يرد على هذا كله بقوله :

(ثم هب أن هذه كلها — أى آيات التشبيه — مأخوذة على الاستعارة ، فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة .

---

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد . . . ص ٤٤/٤٥

وأين الإشارة إلى التدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه : عالم بالذات، أو عالم بعلم ، قادر بالذات، أو قادر بقدرة ، واحد على كثرة الأوصاف ، أو قابل لكثرة ، تعالى الله عن ذلك بوجه من الوجوه متحيز بالذات أو منزه عن الجهات فإنه لا يخلو :

اما أن تكون هذه المعانى واجباً تحققها ، وإتقان المذهب الحق فيها. أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها .

فإن كان البحث عنها معفو عنــه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، فجل مذهب هؤلاء القوم الخاطئين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية .

وإن كان فرضاً لازماً محتوماً محكوماً ، فواجب أن يكون مما صرح به فى الشريعة ، وليس التصريح المعمى ، أو الملتبس ، أو المقتصر فيه على الإشارة والإيماء ، بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموفى حق البيان والإيضاح ، والتفهيم والتعريف لمعانيه .

فإن المبرزين المنفقين لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم ، على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم ، لسرعة الوقوف على المعانى الغامضة ، يحتاجون فى فهم هذه المعانى إلى فضل إيضاح ، وشرح عبارة ، فكيف غتم العبرانيين وأهل الوبر من العرب .

ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل ، أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ، ثم سامه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان والإجابة ، غير ممهل فيه، ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة ، حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شططا ، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر .

اللهم إلا أن يدركه خاصة الحية ، وقوة علوية ، وإلهام سماوى فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها وتبليغه غير محتاج إليه ...

فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربا مالا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل .

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة(١) .

بهذا النص يكون ابن سينا قد قطع بالامجال للشك فيه بأن الشرائع واردة لخطاب الجمهور والعامة ، ولذلك فهى نزلت إلى مستواهم وشبهت لهم الحقيقة المطلقة ، والحقائق الغيبية بما يفهمون عن طريق التشبيه والتمثيل ، حيث أن أفهامهم لاتطيق فهم الحقائق الغيبية على ماهى عليه .

وإذا كان الأمر كذلك والشرائع أتت لمخاطبة الجمهور ، إذن فهى لم تصرح بالحقيقة ، هذه الحقيقة هى التى ينشدها الحكماء ويبحثون عنها .

ومعنى ذلك أن المعاد الجسمانى التى أتت به الشرائع ، ليس هو الحقيقة ، وإنما هو تشبيه وتمثيل للحقيقة التى لاتستطيع أفهام العامة استيعابها لأنها فوق طاقتهم .

أما الحقيقة فهى أنه لايوجد معاد جسمانى ، وإنما هو معاد روحانى فقط لاغير .

وإذا تساءلنا وقلنا : كيف يكون الدلالة بالأمور المحسوسة على العالم الآخر ، الذى هو عالم البحث ، والحياة الفانية دليل على أن هذه الحياة الثانية حسية مادية ، على نحو ما أفادت آيات الشريعة ذات الدلالات الحسية ؟

---

(١) رسالة أضحوية ص ٤٨/٤٩/٥٠

فإن الشيخ الرئيس يجيب عن ذلك بأنه لو افترضنا أن البعث روحانى فقط ولايمت إلى التجسيم بصلة ، فإن هذا الأمر يكون بعيداً عن إدراك الأذهان — طبعاً أذهان العامة — فالأذهان لن تدرك حقيقة وكنه البعث الروحانى ، ولذلك فإن الشريعة لكى تثبت أمر البعث الروحانى لم تجـد أمامها إلا التمثيل والتشبيه حتى يقرب أمر البعث إلى الأفهام وتناله المدارك.

وإذا كان هذا الطريق الحسى هو الطريق الوحيد المتعين لدى الشريعة فى التعبير عن الحياة الآخرة ، سواء كانت تلك الحياة روحية أو جسدية فكيف يتخذ من ذلك حجة على كون الحياة الثانية فى الواقع ونفس الأمر حياة حسية مادية بدنية .

يقول ابن سينا : (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب — أى البعث — ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائـع فى الدعوة إليها والتحذير عنها منها بالدلالة عليها بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام .

فكيف يكون وجود شىء حجة على وجود شىء آخر ، ولو لم يكن الشىء الآخر على الحالة المفروضة ،لكان الشىء الأول على حالته(١) .

ويعلق الدكتور سليمان دنيا على هـذا الكلام من ابن سينا فيقول : (ولعله — أى ابن سينا — يقصد بهذه الفقرة : أنه كيف يكون وجود الدلالة بالأمور المحسوسة على العالم الآخر ، عالم البعث والحياة الثانية دليلا على أن هذه الحياة حسية مادية على نحو ما أفادت هذه العبارات ، ذات الدلالات الحسية .

---

(١) رسالة أضحويه .. ص ٥٠/٥١

مع أنه لو فرض وكانت هذه الحياة الثانية حياة روحانية غير مجسمة وكانت بسبب ذلك بعيدة عن إدراك الأذهان لحقيقتها، لوجب أن تدل الشرائع عليها بنفس هذه الدلالة الحسية، رعاية لأذهان العامة، وبعداً عن توريطهم فيما لا يحسنون الدخول فيه.

وإذا كان هذا الطريق الحسى متعينا فى الدلالة على الحياة الآخرة — سواء كانت روحانية أو مادية — فكيف يتخذ منه حجة على كونها فى الواقع ونفس الأمر، حياة حسية مجسمة)(١).

وبهذا يثبت أن الشريعة إنما جاءت مخاطبة الجماهير، وأن ما جاء بها من آيات ودلالات على البعث الجسمانى: ليس المقصود به حقيقة أن البعث جسمانى بدنى، بل المقصود به أنه تشبيه وتمثيل لما فى الحياة الثانية والتى كلها أمور روحية، لا مجال للحس فيها أصلا، وما جاءت الشرائع والأديان إلا لمخاطبة الجماهير الذين لا يفهمون من السعادة أو الشقاوة إلا اللذات الحسية المرتبطة بالبدن وكذلك العذاب الحسى المرتبط بالمادة.

وعلى ذلك نصل إلى نتيجة هى أن ابن سينا يرى أن البعث روحانى فقط لا جسمانى.

والآن نصل إلى فيلسوف المغرب الإسلامى ابن رشد: وهذا الفيلسوف يقول: ان الشرائع السماوية اعترفت بالبعث الجسمانى، وذلك من قبل أن يكون للفلسفة والفلاسفة وجود، وهو يحدد ذلك بزمن ما بعد موسى عليه السلام (والقول بحشر الأجساد أقل ماله منتشر فى الشرائع ألف سنة، والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة(٢) هم دون هذا العدد من السنين

---

(١) المرجع السابق هامش ص ٥١.

(٢) يقصد بهم فلاسفة اليونان.

وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام(١)، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى إسرائيل، وثبت ذلك أيضا فى الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام)(٢).

ابن رشد فى نصه هذا يقطع باعترافه بالبعث الجسمانى، لأنه وردت به الشرائع السماوية، ممثلة فى أنبياء بنى إسرائيل فى زمن ما بعد موسى عليه السلام، وهذا الزمن سابق للفلاسفة اليونانيين الذى أخذ عنهم رعين إخوانهم الإسلاميين الفلسفة، وهو فى هذا النص لم يوضح دور العقل فى ذلك، هل هو مؤيد للشرائع فيما جاءت به أم لا؟ وهل هو مؤمن حقا بما جاءت به الشرائع؟ أم أنه يعترف بذلك مجرد اعتراف، أى اعتراف ينقصه الدليل:

وينهج هذا الفيلسوف نهج ابن سينا من قبله فى التفرقة بين العامة والخاصة، ولما كان العامة هم الأغلبية فإن الشرائع — ومنها شريعتنا الغراء الإسلام — قد اهتمت بهم وقدمت لهم ما يناسب أفكارهم ويصلح من شأنهم ولذلك مثلت لهم الأمور الروحانية المجردة والتى لا يستطيع الجمهور فهمها، ومثلتها لهم بالأمور المشاهدة المحسوسة لأن هذا هو المناسب

---

(١) من الملاحظ أن التوراة الموجودة اليوم ليس فيها ذكر اليوم الآخر ولكن القرآن الكريم يقول: إن العقيدة واحدة فى جميع الأديان، ولما كان الإيمان باليوم الآخر من أسس العقيدة، فإن اليهودية تكون قد دعت إلى الإيمان به، ومع ذلك فنحن لا نقطع بأن ما دعت إليه هو نفس ما دعا إليه القرآن وعلى نفس الصورة أم أنه بصورة أخرى؟ لأن المراجع اليهودية لا تتكلم عن ذلك.

(٢) تهافت التهافت ق٢ ص٨٦٤ ابن رشد، دار المعارف

والملائم لهم ، ولما كان المعاد ليس له مثال فى الشاهد ، وكان الجمهور لا يستطيع فهم أمر مجرد ليس له مثال فى الشاهد فإن الشرائع وإن اتفقت على أمر المعاد ، إلا أنها قد اختلفت (فى تمثيل الأحوال التى تكون لأنفس السعداء بعد الموت ، ولأنفس الأشقياء ، فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة ، وللشقية من الأذى ، بأمور شاهدة ، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية ولذات ملكية ، ومنها ما اعتقد فى تمثيلها بالأمور المشاهدة ، أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة ههنا ، بعد أن نفى عنها ما يقترن بها من الأذى ، ومثلوا الأذى الذى يكون هنالك بالأذى الذى يكون ههنا ، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه ، اما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى ، واما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركا فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله ، بأشد المحسوسات نعيا ، وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى ، وهو مثلا النار .

وهذه هى حال شريعتنا هذه ، التى هى الإسلام ، فى تمثيل هذه الحال(١). ثم يقول بعد ذلك : (ويشبه أن يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس ، وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك .

والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع .

---

(١) مناهج الادلة فى عقائد الملة ابن رشد ، تحقيق دكتور محمود قاسم ص ٢٤١/٢٤٢ مكتبة الإنجلو المصرية .

وأما التمثيل الروحانى فيشبه أن يكون أقـــل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك.والجمهور أقل رغبة فيه ، وخوفا لهمنهم فى التمثيل الجسمانى ، ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسمانى أشـــد تحريكا إلى ما هنالك من الروحانى)(١) .

ان هذا الكلام ينطق بأن ابن رشد لا يقول بالبعث الجسمانى وإنما يقول بالبعث الروحانى وما جاء فى الشريعة الإسلامية ما هو إلا تمثيل لأمور غيبية غير مشاهدة ، أمور روحانية موجودة فى العالم الآخر ، بأمور محسوسة مشاهدة معلومة للجمهور فى دنياه هذه . حتى يفهم المراد منها وحتى يكون هذا دافعا له إلى فعل الخير واجتناب الشر . وهذا لا يكون ولا يتم إلا إذا فهم الجمهور أنه يوجد فى الآخرة ثواب وعقاب ، وهو ان يفهم هذا إذا قلنا له أن هذا الثواب وذلك العقاب هما أمران روحانيان ، لأنه فى دنياه هذه لم يشاهد أموراً روحانية ثوابا أوعقابا وإنما مشاهدته كلها منصبة على أمور حسية ملموسة ، ولكى تؤدى الشريعة أغراضها فإنها نزلت لمستواه ، ومثلت له الأمور الروحانية الموجودة فى الآخـــرة بالأمور المحسوسة الموجودة أمام عينه فى دنياه (ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية)(٢).

وإذا كان الأمر كذلك فإنه من الواجب على الخاصة ، أى العلماء أن لا يأخذوا الشريعة على ظاهرها فى هذا الموضوع ،بل لابد لهم من صرف هذا الظاهر ، وتأويله من الأمور المحسوسة إلى الأمور الروحانية ، لأن هذه الأمور المحسوسة هى تمثيل وتقريب للعامة ، وفرض الخاصة موقفهم الأمر على حقيقته ، وحقيقته هو الأمور الروحانية .

---

(١) المصدر السابق ... ص٢٤٣ .

(٢) تهافت التهافت ق ٢ ص٨٧١

وهذا الفيلسوف لايمانع فى أن تعود النفس إلى بدن ما ، لأن هذا لايترتب عليه المحال الذى يترتب على إعادة النفس إلى نفس البدن الخاص بها ، فالمعدوم لايعاد ، وما يقال من أن الذى عدم هو الذى أعيد قول باطل ، لأنهما ليسا واحدا بالعدد بل هما اثنان ، وان كانا واحدا بالنوع (وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع ، لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد)(١) ، كما أن النفوس تتوالى على أجساد تتكون من مادة واحدة بعينها ، تتكون الأجسام فى أزمانها المختلفة المتعاقبة ، وهى مادة واحدة ، ولذلك من المحال أن توجد كلها بالفعل .

ان الدكتور محمود قاسم يرى أن ابن رشد قال بالبعث الجسمانى ، لأنه اختار القول بعودة النفس إلى بدن ما ، وأنه فى ذلك معتقد بابن عباس الذى روى عنه أنه قال : (ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) .

أى أن البعث جسمانى ، وأن اختلفت الجسمانية فى الآخرة عن الجسمانية فى الدنيا ، فالآخرة باقية والأولى بالية .

ونحن نرى أن هذا ليس دليلا على اعتناق ابن رشد القول بالبعث الجسمانى ، كل ما هنالك أنه قال : أنى لا أمانع من القول بعودة النفس إلى بدن ما ، وذلك للرد على من أنكر البعث وشكك فى الشرائع وهو يسميهم الزنادقة .

انه يقول بذلك من أجل هدف محدد ، وهو الرد على الزنادقة ، ولكنه لم يعتنقه مذهبا ، ولم يصرح هو بذلك ، فى حين أن كلامه عن البعث الروحانى وتمثيله بالأمور المحسوسة المشاهدة واضح جلى ، أسهب فيه ودافع عنه ، وجعل للخواص منزلة ، وللجمهور منزلة ، والأدلة الشرعية

(١) تهافت التهافت ق٢ ص٨٧٢

(٢) انظر مناهج الأدلة ص٢٤٢ وتهافت التهافت ق ٢ ص٨٧٠

هى فى متناول الاثنين ، يفهم الجمهور ظاهرها ويفهم الخواص حقيقتها ، انه عندما يقول : (ولذلك كان تمثيل المعاد لهم — أى الجمهور — بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية) ، فإنه يقطع بالبعث الروحانى .

وأيضا عندما يصرح بأن الشريعة الإسلامية لكونها الشريعة الكاملة هى خاتمة الشرائع وهذه الشريعة الخاتمة ، مثلت المعاد للجمهور بالأمور الجسمانية لا الروحانية .

هل بعد هذا نصدق أن ابن رشد قائل بالبعث الجسمانى ، اللهم **لا** ، اننا نقطع بأنه قائل بالبعث الروحانى .

ونختم الكلام عن ابن رشد فى القضية بقوله :

(والحق فى هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها ، بعد ألا يكون نظراً يفضى إلى ابطال الأصل جملة ، وهو إنكار الوجود جملة ، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هذه الحال معلوما للإنسان بالشرائع والعقول)(١) .

هذه هى آراء فلاسفة الإسلام فى البعث ، ركزنا فيها على ابن سينا ، لأنه هو الذى تكلم فى هذه القضية باستفاضة وأسهب فى تفاصيلها ، ولذلك أعطيناه حقه ، وإن كنا لم ننقص من حق الآخرين .

وإذا كنا قد تكلمنا عن كل واحد منهم على انفراد ، فإننا فى استعراض أدلتهم على إنكار البعث الجسمانى وإثبات البعث الروحانى ، سنتكلم عنهم جملة ولن نتعرض للتفصيل إلا إذا اقتضى البحث ذلك .

---

(١) مناهج الأدلة . ص ٢٤٤

أدلة الفلاسفة

الدليل الأول :

لو أعيد الجسم المعدوم بعينه لزم من ذلك تخلل العدم بين الشيء — وهو الجسم المعدوم — ونفسه — أى الجسم المعدوم الذى أعيد — لكن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال ، فما أدى إليه من جواز إعادة المعدوم بعينه محال .

وبذلك يثبت نقيضه وهو عدم جواز الإعادة وهو المطلوب .

دليل الملازمة :

الجسم الذى أعيد ، هو نفس الجسم الذى كان موجوداً فى الدنيا إذن هما جسم واحد ، ومع ذلك فقد تخلل العدم — أى الموت — بين الشيء ونفسه ، أى بين الموجود الأول الذى كان فى الدنيا ، والموجود ثانياً فى الحياة الأخرى أى المعاد ، حيث أن الموجود ثانياً هو عين الموجود أولا .

وأما بطلان التالى : فيقوم على أن تخلل شيء بين شيئين ، لابد فيه من تغاير هذين الشيئين ، حتى يقطع المتخلل الاتصال بينهما ، وإذا كان التخلل بين الشيء ونفسه . لأدى ذلك إلى التناقض وهو : تقدم الشيء على نفسه ، وتأخره عن نفسه ، فيكون تقـــدم لا تقدم ، وتأخر لا تأخر ، وهذا تناقض ، وبذلك يثبت أن المعاد الثانى غير الأول حتى يندفع التناقض ، وإذا كان الثـانى غير الأول ، إذن فهما اثنان متغايران لا واحد فقط ، وبذلك لا يكون هناك معاد جسمانى .

ويوضح ذلك الكلنبوى قائلا : (. . . لأن التخلل إنما يتصور بين

شيئين ، ولا يعقل تخلل شيء بين شيء واحد ، فإن كانا وجودين متغايرين لحينئذ يكون الموجود الثانى مثل الأول لا عينه بضرورة أن تعدد الوجود فى نفس الأمر يستلزم تعدد الموجود فيها ، فلا إعادة ، وإن اتحدا يلزم التخلل المذكور ، فالمراد من الشيء الواحد هو الوجود الواحد)(١) .

أما ابن سينا فإنه يقول : أن الأمر لا يخلو من : (اما أن تكون تلك المادة — أى المادة المعادة — هى المادة التى كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التى فارقته جميع أيام العمر .

فعلى الأول : أى ان كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن يبعث المجدوع والمقطوع يده فى سبيل الله على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم — أى عند القائلين بالبعث الجسمانى وأن المعاد عين الأول .

وإن بعث جميع أجزائه التى كان أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث يدا ورأسا وكبدا وقلبا .

وذلك لا يصح ، لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها إلى بعض فى الإغتذاء ، ويغتذى بعضها من فضل غذاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان فى البلاد التى يحكى أن غذاء الناس فيها الناس ، إذا تضامن الغذاء الإنسانى أن لا يبعث ، لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث فى غيره ، أو يبعث هو ، ويضيع أجزاء غيره فلا يبعث)(٢) .

---

(١) حاشية الكلنبوى جـ ٢ صـ ٢٥٨

(٢) رسالة اضحوية . . صـ ٥٥/٥٦

واضح من هذا الكلام أن معاد الجسم الأول مستحيل، لأنه على القول بأن المبعوث هو الأجزاء التي كانت حاضرة له عند الموت، فإن الإنسان الذي حضرته الوفاة وهو مقطوع الرجل أو اليد أو الأنف أو الأذن بسبب ما، فإنه يبعث هكذا. وهذا قبيح عند من يقول بالبعث الجسماني، وخصوصا إذا كانت هذه الأعضاء قد قطعت بسبب الجهاد مثلا، وصاحبها أصبح من أهل الجنة.

وإن كان على القول بأن المبعوث هو جميع الأجزاء التي كانت له مدة عمره، فإنه يترتب عليه أن يكون الجسد المبعوث ثانيا محتويا على جسد آخر، أو أجزاء من أجساد أخرى، حيث أن هذا الجسد قد تفتت وأصبح ترابا، ولا مانع من أن يكون قد حرث وزرع، ونبت منه نباتا، وأكله إنسان ما. أو من الجائز أن يكون هذا الجسد الميت قد أكله أناس آخرون فور موته مباشرة، وبذلك يكون قد تغذى به الآخرون، وخصوصا إذا كانوا أطفالا، ونمت أجسامهم بعد ذلك، وحينئذ نقول: هل يبعث الجسد الأول ولا يبعث باقي الأجزاء التي أكلها الجسد الأول. أو تبعث تلك الأجزاء، ولا يبعث الجسد الآكل.

إنه من المستحيل القول: بإمكان بعث جسد واحد حل في دنياه روحين إنسانين في وقتين مختلفين لهما معا في وقت واحد بلا قسمة.

الدليل الثانى :

لو فرضنا أن المعاد فى الحياة الثانية هو الجسم المعدوم فى نهاية الحياة الأولى لكان مبتدأ من حيث أنه معاد .

لكن التالى باطل .

فما أدى إليه من إعادة المعدوم بعينه باطل ، وثبت نقيضه ، وهو عدم إعادة المعدوم بعينه .

التالى : وهو لكان مبتدأ من حيث أنه معاد — باطل لأن فيه اجتماع الضدين ، حيث أن المبتدأ والمعاد ضدان لا يجتمعان .

دليل الملازمة :

المعاد لا يعاد بعينه إلا إذا أعيد معه جميع عوارضه ، ومن هـذه العوارض الوقت .

وهذه تعتبر مقدمة أولى فى دليل الملازمة .

والثانية هى : كل حاصل فى وقته الأول يكون مبتدأ .

وعليه فلو حصلت الإعادة العينية ، لاجتمع المبتدأ والمعاد معاً فى شخص واحد ، فهو حينئذ مبتدأ حيث أنه وجد فى وقته الأول ، وعند إعادته يكون هو أيضاً مبتدأ لأن وقته الأول وجد معه ، وفى نفس الوقت هو معاد . وبذلك يكون الضدان قد اجتمعا فى شخص واحد ، فى وقت واحد وهذا محال .

والذى أدى إلى المحال — وهو القول بالإعادة العينية — يكون محالا . وإذا كانت الإعادة العينية محالة ، فإنه يثبت نقيضها ، وهو عدم الإعادة العينية وهو المطلوب .

يقول الكلنبوى : (لو جاز إعادة المعدوم ، لجاز أن يكون موضوعا قولنا : هذا مبدأ وهذا معاد ، متحدين بالذات ، ومختلفين باعتبار محمولى المبدأ والمعاد ، كما فى قولنا : زيد قائم وزيد قاعد ، واللازم فيما نحن فيه باطل ، لأن كل محمولين يرجبان المغايرة بين موضوعهما ، ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد ، والمغايرة التى أوجبها المحمولان الاثنان ، إنما تجامع الاتحاد الذاتى فيما استمر وجود الموضوع وهويته أو ثبوته فى العدم منفكا عن الوجود الخارجى ليثبت المحمولان لذات واحدة . ويتحقق هناك إتحاد بالذات والهوية ومغايرة باعتبار المحمولين ، وأما إذا ثبت له أحد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن لها ثبوت حال العدم ، فلم يكن فى نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما نحن فيه ، فليس هناك بين الموضوعين إتحاد أصلا لا بالاعتبار وهو ظاهر ، ولا بالذات والهوية لأن عدمها فيما بين ثبوت المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقدان الذات... وبقاؤه ذاتا واحدة فى نفسه إلى أن يلحقه المحمول الثانى إنما يتصور بأحد الأمرين اما باستمرار الوجود الخارجى أو باستمرار الثبوت حال العدم ، فإذا لم يكن له شىء منهما ، لم يكن هناك إتحاد بين الموضوعين أصلا ، فبقى الاثنينية الصرفه ، أى الخالية عن الاتحاد بوجه ما)(١) .

---

(١) ح الكلنبوى .. ج ٢ ص ٢٥٢

الدليل الثالث :

لو أعيد المعدوم بعينه لصح أن يوجد مثلان لا يتميز أحدهما عن الآخر، لكن التالي باطل .

فما أدى إليه باطل .

دليل الملازمة :

الله سبحانه وتعالى قادر على أن يوجد مثل المعدوم معه ، وهذا المثل داخل فى دائرة الإمكان ، فلنفرضه واقعا مع المعدوم ، وحينئذ يوجد مثلان بلا تمييز بينهما، حيث أنهما اتفقا فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد ، وهما المعدوم والمستأنف الذى فرضنا إيجاده مع المعاد .

أما بطلان التالى : فلأن الاثنينية تقتضى المغايرة والتمايز ، وعلى ذلك فوجود اثنين لا يتمايز أحدهما عن الآخر محال .

وما أدى إلى المحال — وهو القول بالإعادة العينية — محال وإذا ثبت أن الإعادة العينية محالة ، ثبت نقيضه وهو عدم الإعادة العينية وهو المطلوب .

يقول الجلال الدوانى نقلا عن ابن سينا : (إذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم ينعدم ، واستمر وجوده فى وقت آخر ، وعلم ذلك أو شوهد ، علم أن الوجود واحد ، وأما إذا عدم فليكن الموجود السابق (أ) وليكن المعاد الذى حدث (ب)، وليكن المحدث الجديد (ج)، وليكن (ب) كـ(ج) فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ، ولا يخالفه إلا بالعدد ، فلا يتميز (ب)

من(ج)، في استحقاق أن يكون (أ) منسوباً إليه دون(ج)، فإن نسبة (أ) إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في النسبة التي ينتظر هل يمكن أن يختلف فيها، أو لا يمكن ؟.

لكنهما إذا لم يختلفا فيها فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر.

فإن قيل: إنما هو أولى ا(ب) دون(ج) لأنه كان ا ب) دون(ج) فهو نفس هذه النسبة، وأخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم: إنما كان ا (ج)

بل إذا صح مذهب من يقول: إن الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود، ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا، ولم ينعدم من حيث هو ذات(١). ثم أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة، إلى أن يبطل من وجوه أخرى.

وإذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقا لأن يكون له الوجود السابق، دون الحادث الآخر بل إما أن يكون كل واحد منهما معادا، أو لا يكون كل واحد منهما معادا.

وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمر موجودا واحدا، وذاتا ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شيئا واحدا، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة، بقيت الاثنينية الصرفة لا غير)(٢).

---

(١) القائل بذلك هم المعتزلة.

(٢) العقائد العضدية صـ ١٩٢/١٩٤

الدليل الرابع :

لو اعيد المعدوم بعينه لزم الحكم عليه عند وجوده بأنه عين الموجود الأول .

ولو حكم عليه بأنه عين الموجود الأول ، لكان المعدوم حال عدمه متصفا بصحة العود وإمكانه .

ولو كان متصفا بصحة العود وإمكانه ، لكان متميزا ، لكن التميز للمعدوم باطل .

فما أدى إليه من الاتصاف بصحة العود باطل .

فما أدى إليه من الحكم عليه بأنه عين الموجود الأول باطل .

فما أدى إليه من القول بالإعادة العينية باطل .

وإذا بطل ذلك ، ثبت نقيضه ، وهو عدم الإعادة العينية .

وهو المطلوب

ومن المعلوم أن الفلاسفة لا يقولون بأن المعدوم متميز فى حال عدمه لأنه لو كان كذلك لكان له ذات ثابتة يشار إليها فى حال العدم وهذا ليس بصحيح .

وأيضا فان صحة العود صفة ثبوتية ، وعليه فلو اتصف بها المعدوم حال عدمه ، لكان متميزا حيث أن صحة العود لما كانت صفة ثبوتية ، فانه يلزم أن يكون الموصوف بها متميزا عن غيره ، حتى أنه استحق هذه الصفة دون غيره ، لأن المجهول لا يثبت له صفة ، ولما كان المعدوم غير متميز فى حال عدمه ، فإنه لا يصح أن يتصف بصحة العود وإمكانه ، وإلا لأدى ذلك إلى كونه متميزا غير متميز وهذا باطل .

ثم ان للفلاسفة بعد أدلتهم السابقة شبهتان على بعث الاجساد .

الشبهة الأولى :

لوجاز إعادة الأجساد . لأدى ذلك إلى محظور ، هو : إما عدم حشر الأجساد كلها ، وإما حشر البعض دون البعض . وأنتم أيها القائلون بالحشر الجسماني لا تقرون ذلك .

بيان ذلك : أن الأجساد عندما تفارقها الأنفس ، فإنها تتحلل وتصبح ترابا ، هذا التراب قد يصبح مكونا لنبات ما ، مما يأكله الإنسان ، فإذا ما أكله الإنسان فإنه يجوز أن يتولد منه منى يكون فيما بعد إنسانا .

فلو قلنا بإعادة الأجساد ، فإننا نتساءل ، أى جسد هذا سيبعث أهو الجسد الذى تحلل وأصبح ترابا ؟ أم هو الجسد الذى تكون من هذا التراب؟ أم هو جسد الإنسان الذى تكون من منى الإنسان الثانى؟ وأيضا : نشاهد فى عالمنا هذا أن بعض الناس لا يتورع أن يأكل لحم أخيه الإنسان ، والجسم المأكول يصبح جزءاً من مكونات الشخص الآكل فهل هذا الجزء المأكول سيبعث مع صاحبه الأصلى ؟ أم مع الشخص الآكل ؟

وإذا افترضنا أن أحدهما كان تقيا ، والآخر كان شقيا عاصيا أو أن أحدهما كان مؤمنا والآخر كافرا ، ومن الطبيعى طبقاً للعدالة الإلهية ، أن التقى أو المؤمن سينعم والآخر سيعذب ، فهل الجزء المأكول سينعم أم سيعذب ؟ وفى الحالتين نقول : إنه يلزم تعذيب المؤمن أو إثابة الكافر ، وينطبق هذا على المثال الأول .

فلو قلنا بإعادة الأجساد — فضلا عما سبق — لزم إما إعادة الآكل والمأكول ، وهنا يلزم المحال ، لأن الجزء المأكول سيبعث مرتين وسيكون موجوداً فى شخصين فى آن واحد ، وهذا محال .

وإما أن يعاد أحـــدهما دون الآخر ، وحينئذ نقول أن البعض لم يبعث ، وهذا باطل ، يضاف إلى ذلك أن بعث أحدهما دون الآخر يلزمه الترجيح بدون مرجح ، وهذا باطل .

الشبهة الثانية :

حشر الأجساد إما أن يكون لا لغرض ، أو لغرض عائد على الإنسان المعاد ، وكلاهما محال . فما أدى إلى المحال محال : اذن حشر الأجساد محال

بيان ذلك :

أن القول بأن البعث لا لغـــرض ، هو قول بالعبث ، والعبث فى جانب الله سبحانه وتعالى محال .

والقول بأن البعث لغرض هو النعيم أو العذاب محال . لأنه ان كان الغرض هو النعيم ، فإن هذا حاصل للميت بدون بعث ، حيث أن النعيم هو دفع الألم ، وهو متوفر للميت بلا بعث .

وإن كان الغرض هو العذاب والعقاب ، فهذا لا يليق بالله سبحانه وتعالى ، إذ كيف يبعثه من موته ليعذبه .

وإذا كان الحشر لا لغرض أو لغرض . باطل ، فما أدى إليه وهو القول بحشر الأجساد ، يكون باطلا .

أما إذا كان البعث لغرض عائد إلى الله سبحانه وتعالى ، فإن هذا نقص يجب تنزيه الله سبحانه وتعالى عنه ، لأنه غير محتاج إلى غيره فى أى أمر من الأمور ، والقول بأن الغرض عائد إليه ، قول بأنه محتاج — معاذ الله عن ذلك —

وينبنى على كل ما سبق أن البعث روحانى لا جسمانى ، ويترتب على ذلك أن النعيم والثواب واللذة كلها روحانيه . والعذاب والعقاب والإيلام هى الأخرى روحانيه .